

## Über das Irrationale in der Psychologie.

Von Alexander Willwoll S. J.

Metaphysischer Irrationalismus, als Lehre von dem Wesen und der Wertstruktur der Wirklichkeit, und erkenntnistheoretischer Irrationalismus, als Lehre von der Erfäßbarkeit oder Unerfäßbarkeit des Wirklichen, mußten sich mit geschichtlicher Notwendigkeit auch in Seelenforschung und Seelenlehre auswirken. Diese Wirkung äußerte sich um so nachdrücklicher, je mehr sich die Psychologie von der Oberfläche und Peripherie des Seelenlebens zu den Geheimnissen seiner Wesenstiefe, zum Ganzen des Seelischen und des Menschseins wandte, und je deutlicher sie sich ihrer eigenen Art und Aufgabe bewußt wurde. Dreierlei Fragengruppen wurden dabei dringlich: zunächst die Fragen nach den Wegen, die zum tieferen Verstehen eigenen und fremden Seelenlebens führen, nach den Grenzen, über die man auf dem Weg rational-wissenschaftlichen Erforschens der Seele nicht hinauskomme, nach dem etwaigen Einschlag von „Irrationalem“ in der Art und Weise, fremdes Seelenleben eigenem Verständnis näherzubringen. Die zweite Gruppe von Fragen ging nach der Struktur des Seelischen, nach den vor allem darin wirksamen formenden Kräften und nach der Bedeutung, die manchen rational nicht mehr recht faßbaren Vorgängen und Zusammenhängen im Seelenleben zukomme. Mit diesen beiden Fragengruppen verband sich als dritte die nach der rechten Bewertung des „Irrationalen“ in uns gegenüber der „Ratio“ und dem Teil des Seelenlebens, den sie mit ihren Mitteln durchleuchten kann. Es war die Frage nach dem Wertvorrang des „irrationalen Lebens“ im Gegensatz zum Wert des „Geistes“.

Nun hat freilich schon das Wort „irrational“ gewiß keinen eindeutig festgelegten, sehr scharf umrissenen und klar gegliederten Sinn. Vielfach gilt z. B. jeder seelische Vorgang als irrational, der nicht abstraktes (und darum schon irgendwie wirklichkeitsfernes) begriffliches Fassen oder schlußfolgerndes Denken ist. Nicht nur alles „Unter-Geistige“ — wie Instinkt und Sinnenleben —, sondern auch alles Werterleben, alles geistige Wollen von Werten, alles Sichhinwenden der Seele zu einer Überwelt, die sich in „rationalem“ Begreifen und Ableiten nicht ganz erfassen läßt, ebenso alles Anerkennen letzter Denkgesetze wird dann als irrational bezeichnet. Darin liegt offenbar eine Verkennung



der Eigenart menschlichen Erkennens. Dieses ist ja keineswegs nur oder auch nur in erster Linie diskursives „Schreiten“, Ableiten, Beweisen, sondern „diskursives Denken“ wird erst dadurch möglich und sinnvoll, daß es von schlichter, unmittelbarer Wahrheitsschau ausgeht und zu umfassenderer Zusammenhangschau erfaßter Wahrheiten hindrängt und hinführt. (So sah denn auch der hl. Thomas von Aquin gerade in dem schlichten, irgendwie intuitiven Schauen die Hauptfunktion menschlichen geistigen Erkennens, die Funktion des „Intellectus“ im engeren Wortsinn und im Gegensatz zur diskursiv erarbeitenden Tätigkeit der „Ratio“.) Viele Formen angstvoll-krampfiger Abwehr wider den „Intellekt“ lassen sich wohl nur von der Verwechslung des „Geistigen“ und des nur „rationalen“ diskursiven Fortschreitens einigermaßen begreifen. Im folgenden wollen wir als Irrationales im Seelenleben das in der Seele betrachten, was „unter-geistig“ ist (weder geistige Intuition noch diskursives Ableiten noch aus geistigem Erkennen unmittelbar, wie das Sichneigen des Wollens vor geistigen Werten, hervorgehender Vorgang) und was mit den Mitteln geistigen Erkennens (intuitiven Schauens oder diskursiven Ableitens) allein in seiner Sonderart nicht erfaßbar, begründbar, verstehbar ist. Die Unterscheidung von Intellectus und Ratio wird für unsere Zwecke hier weniger betont.

Eine irrationalistische Wissenschaft vom Seelenleben in folgerichtiger Einseitigkeit auszubauen, konnte selbstverständlich nie versucht werden. Der Versuch hätte sich beim ersten Satze „ad absurdum“ geführt, weil ja Wissenschaft sich mit den rationalen Mitteln diskursiven Denkens zur intellektuellen Zusammenhangschau über Begriffssysteme und über logisch erfaßte und bewiesene Kausal- und Finalzusammenhänge hinarbeiten muß und weil die Psychologie sich mit diesen Denkvorgängen ausgiebig zu befassen hat. Von irrationalistischer Psychologie kann nur insofern die Rede sein, als im Ausbau der Theorien über die Struktur des Seelenlebens, in der Bewertung seiner verschiedenen Schichten, in der Vorliebe für die Auswahl bestimmter Gegenstände des Forschens und allenfalls in der Arbeitsmethode dem „Irrationalen“ einseitig ein besonderer Vorrang gegeben wird. Auch in so weiter Fassung läßt sich der Begriff einer irrationalistischen Psychologie kaum auf zwei Forscherschulen in gleichem Sinne anwenden. Dafür sind schon die geistigen Grundströmungen, die den „Irrationalismus“ der einzelnen tragen und seine Eigenart bestimmen, zu verschiedenartig: vom hochgeistigen Neuhumanismus bis



zum Materialismus, von hemmungslos wagemdem romantischem bis zu einem in metaphysischen Dingen zaghaft sich selber hemmenden positivistischen Denken. Auch vollziehen sich ja wissenschaftsgeschichtliche „Entwicklungen“ nicht so geradlinig und übersichtlich wie das Wachsen der Pflanze aus dem Keimling oder wie das Einschlagen einer bestimmten Richtung der „Resultante“ aus der Konstellation in einem Kräfteparallelogramm. Es ist darum auch nicht verwunderlich, wenn beim gleichen Forscher ausgeprägt rationalistische Denkweise in der einen Hinsicht mit irrationalistischer Neigung in der anderen Hinsicht zusammengeht. Nicht selten kann gerade die Überspitzung der einen Denkweise bereits den Umschlag in die entgegengesetzte bedingen.

Im folgenden mögen nach einer Erinnerung an geschichtliche Voraussetzungen (I) einige Beispiele „irrationalistischer Psychologie“ aufgezeigt (II) und ihr Irrationalismus im Hinweis auf die Stellung des Irrationalen im Seelenleben und auf die Grenzen seiner Bedeutung gewürdigt werden (III).

#### I.

Irrationalistische Bewegungen in Psychologie und Anthropologie müssen als ein, vielleicht leidenschaftlicher, Gegenstoß gegen eine Denkweise verstanden werden, die einseitig nur das Rationale in Seelenleben und Seelenforschung wertet. Sie entstehen aus dem Kampfe gegen eine — vermeintliche oder wirkliche — Art des Forschens, die verständnislos und ehrfurchtslos vor den rational nicht ins letzte „zerrechenbaren“ Geheimnissen des Lebens stehe, die in einseitig mathematizistischer Weise auch die Tiefen des Seelenlebens wie ein mathematisches Problem betrachte, die mathematische Formeln aufstelle und behaupte, alles Seelenleben lasse sich in solche Formeln zwängen, die alles Leben analysieren, zerrechnen und zerklügeln wolle. Solche Geisteshaltung wird als die rationalistische bezeichnet — wie weit dabei übertrieben werde, sei hier dahingestellt. Daß nach der Abkehr neuzeitlichen Denkens von der Scholastik und ihrer umfassenden, theologisch-philosophisch-empirischen Gesamtschau vom Menschen die „Ratio humana“ bald allzu ausschließlich im Mittelpunkt des neuen Denkens und seiner Interessen stand, ist bekannt. (Ansätze zu einer lebensvolleren und reicheren Erfassung des Individuellen im Menschen<sup>1</sup> verloren sich wieder.) Das Erkennen wurde be-

<sup>1</sup> Vgl. F. Seifert, Psychologie. Metaphysik der Seele (München 1928) 69 ff.



vorzugter Gegenstand psychologischen Forschens und philosophischen Denkens. Auch das emotionale Leben wurde nach rationalem Schema („more geometrico“) besprochen. Der aprioristisch-deduktiven Methode rationalistischer Seelenlehre stellte Christian Wolff als „Ergänzung“ das Ideal einer „Psychometria“ gegenüber, die das ganze Seelenleben mathematisch darstelle, „quae mentis humanae cognitionem mathematicam tradit et quae adhuc in desideratis est“, die noch Wunschbild der Zukunft sei<sup>2</sup>. Empiristische Psychologie, in mancher Hinsicht ebenso Geisteskind wie Gegner der rationalistischen, brachte die Blickverengung des Sensismus — die „Flucht vor der Ratio“. Ja, ihre Leugnung so elementarer Bewußtseinsstatsachen, wie es das Ichbewußtsein und die Anfänge von Substanz- und Kausalbewußtsein sind, barg bereits den Ansatz zum späteren Mißtrauen gegen jedes Bewußtseinszeugnis, gegen jede Methode der Innenschau und wissenschaftlichen Bewußtseinsanalyse. In der Fortsetzung des ‚aufgeklärten Denkens‘ lag dann ebenso die Comtesche Leugnung der Möglichkeit wissenschaftlicher Psychologie wie die Selbsteinengung der späteren positivistischen Seelenforschung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf das mathematisch Darstellbare, Formulierbare, im Seelenleben.

Im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts setzte, wie bekannt ist, die Gegenbewegung gegen die „rationalistische“ Psychologie ein, freilich in recht verschiedenartiger und verschiedenwertiger Form. Wilhelm Dilthey<sup>3</sup> erhob den Ruf nach einer ganzheitlich „verstehenden Psychologie“. Sigm. Freud<sup>4</sup> forderte, daß man die „sichtbare“ Oberfläche des Seelenlebens in ihrer Eigenart aus den gestalten den irrationalen Triebmächten der Seelentiefe zu begreifen lerne. Christian von Ehrenfels<sup>5</sup> schlicht wissenschaftliche Erörterungen über die Gestaltqualität und den Primat des Gestaltganzen über die Teile gab einen Anstoß zur Pflege des Gestaltgedankens in der gesamten Psychologie. In der Weite seines Einflüßbereiches wohl schwer abzugrenzen war vor allem die sprühende Art, in der Henri Bergson<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Psych. empir. § 522; bei Seifert 83.

<sup>3</sup> Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, 1894.

<sup>4</sup> Über den psych. Mechanismus hysterischer Phänomene, 1893. Die Traumdeutung, 1900.

<sup>5</sup> Über Gestaltqualitäten, 1890.

<sup>6</sup> Essai sur les données immédiates de la conscience, Paris 1889 (deutsch als „Zeit und Freiheit“ 1911); Matière et mémoire, Paris 1896.



im Heimatlande des Rationalismus den Vorstoß gegen diesen unternahm und den irrationalistischen Gegenströmungen im Denken und Suchen der neuen Zeit gestalteten Ausdruck gab. Die bezaubernde Idee des „Lebens“, das sich nicht in starre rationale Begriffsschemata zerstückeln und einzwängen und sich nicht zerrechnen lasse, das in ganzheitlichem, irrationalerem Miterleben mehr als in rationalem Begreifen und Zergliedern faßbar sei, das durch den Kosmos wogend allenthalben aufwalle, wurde im Denken über den Menschen mehr und mehr zu einer der faszinierenden „Zeitideen“. Zugleich wurde das Interesse psychologischer Forschung für das Eine, Ganze des seelischen Lebens immer stärker. Um 1900 entwarf W. Stern<sup>7</sup> das System des „Kritischen Personalismus“. Wenn auch in wesentlichen Stücken anfechtbar, war es doch ein Symptom für das neue Interesse. Nach 1910 wurde der Gestaltgedanke eifriger als zuvor gepflegt. Um 1920 setzte das Ringen der „geisteswissenschaftlichen Psychologie“ ein<sup>8</sup>. 1923 zeigte der erste Leipziger Psychologenkongreß, wie sehr die Frage nach der Totalstruktur des Seelenlebens als eine Hauptfrage der Forschung erlebt wurde, indem alle drei großen Referate sich mit ihr befaßten. Ihr wandte sich nun die Forschung auf der ganzen Linie eifrig zu: in Charakterologie, Entwicklungs- und Sozialpsychologie, von der Psychologie des religiösen Erlebens bis zur Erforschung des Vorstellungs- und Sinneslebens<sup>9</sup>.

Freilich ist es kaum möglich, die Aufmerksamkeit stets nur auf das „Ganze“ gerichtet zu halten; stärkere Beachtung bald dieser, bald jener Seite des Menschen war methodische Notwendigkeit. Dabei konnte dann einseitige Beachtung nur der geistigen Mächte, die sich formend im Seelenleben auswirken, zu einer einseitig „logozen-

<sup>7</sup> Erst seit 1906 veröffentlicht. *Person und Sache*, I. Leipzig 1906; II. Band (*Die menschliche Persönlichkeit*) Leipzig 1918.

<sup>8</sup> Ed. Spranger, *Lebensformen*, Halle 1921 u. *Die Frage nach der Einheit der Psychologie*, Sitzungsberichte der Berliner Akad. der Wissensch. 29. Juli 1926. Vgl. J. Fröbes, *Naturwiss. und geisteswiss. Psychologie: Schol 9* (1934) 58—78, und *Lehrbuch d. experim. Psych.*, Nachtrag zu Band I (2.—3. Aufl.), Freiburg 1935. — A. Willwoll, *Zur Krise der Psychologie: Stimmlzeit* 114 (1928 I) 350—359; *Entwicklungswege zur neuen Psychologie: Greg* 16 (1935) 117 f.

<sup>9</sup> Vgl. die Berichte über die Kongresse der deutschen Gesellschaft für Psychologie, VIII.—XIV. Kongr. 1923—1934 (Jena). A. Willwoll, *Vom 13. deutschen Psychologenkongreß*, 15.—20. Okt. 1933: *Stimmzeit* 126 (1934 I) 277—279.



trischen“ Betrachtungsweise führen, einseitige Beachtung der ungeistigen, irrationalen Gestaltungskräfte im Seelenleben eine einseitig „biozentrische“<sup>10</sup> Denkweise in der Psychologie und Anthropologie begünstigen. Die letztere, die uns hier interessiert, wird vielfach als Erneuerung und Fortsetzung von Ideen der Romantik betrachtet. Gewiß teilweise mit Recht, insofern die Idee des Lebens, seines schöpferischen Wogens durch das Weltall und seiner ewigen Entwicklung romantische Lieblingsgedanken waren. Doch können sich auch Vertreter mehr „logozentrischer“ Psychologie und Anthropologie auf Traditionen aus der Romantikerzeit berufen und andererseits erweisen sich Theorien oder Methoden mehr biozentrisch eingestellter Forscher außer von irrationalistischen auch von echt rationalistischen Denkrichtungen beeinflusst. Sehen wir einige Beispiele<sup>11</sup>.

## II.

1. Bei einer ersten Gruppe von Forschern bekundet sich irrationalistische Denkweise darin, daß sie im irrationalen Triebleben nicht nur ein sehr wichtiges und unentbehrliches Teilerleben im Gesamtseelischen sehen, sondern geradezu das Urmaterial, aus dem sich das Seelenleben der Gesamtpersönlichkeit aufbaut und die dynamische Kraft, von der aus letztlich das gesamte Seelenleben geformt und seinen Zielen zugeführt wird.

Als erster Vertreter dieser Gruppe, wohl auch als der bekannteste, sei Sigmund Freud<sup>12</sup> genannt. Seine psychoanalytische Auffassung von der Struktur des Seelenlebens, wie von den Mitteln, es zu enträtseln, darf als — in ihren Grundzügen — bekannt vorausgesetzt werden. Er unterscheidet im Seelenleben gewissermaßen drei übereinander gelagerte Schichten, die des Unbewußten als Tiefenschicht, die Mittelschicht des Vorbewußten und das Bewußte. Im Unbewußten wohnen — das psychische Korrelat zu physiologischen Anlagen — die Urtriebe, die ins Bewußtsein hinauf drängen, an der Schwelle zum Vorbewußten von der sehr mysteriösen — „Zensur“ überprüft und vielfach zu-

<sup>10</sup> Der Sinn der beiden Worte deckt sich hier nicht ganz mit dem bei Klages (Der Geist als Widersacher der Seele, I 130).

<sup>11</sup> Im folgenden sollen nicht die genannten psychologischen „Systeme“ als Ganze dargestellt, sondern nur ihr Anteil an irrationalistischem Denken hervorgehoben werden.

<sup>12</sup> Vgl. A. Willwoll, Über Psychoanalyse und Individualpsychologie: *StimmZeit* 111 (1926 II) 401—416; und: Zur psychoanalytischen Bewegung: *Schweizer. Rundschau* 25 (1925) 339—356.



rückgewiesen, „verdrängt“ werden, die sich dann wohl im Unbewußten irgendwo einklemmen, aber immer wieder ins Bewußtsein drängen, die „Zensur“ überlisten, indem sie in einer „Maskierung“ emporsteigen, sei es als psychopathische Störenfriede im Seelenleben, sei es in verfeinerter, „sublimierter“ Form als „geistige Tendenzen“ zu Wissenschaft, Kunst, Religion usw., wobei aber die Triebenergie wesentlich dieselbe bleibt und nur umgeschaltet wird. So wird das „höhere“ geistige Streben letztlich aus der Dynamik der Triebmächte geboren und von ihr getragen und die Triebkräfte sind schlechthin das ausschlaggebende und formende Prinzip im Ganzen des Seelenlebens. Die Triebmächte selbst aber sind bekanntlich — von der ursprünglichen Gegenüberstellung von Ichtrieben und Sexualtrieben können wir absehen — ausschließlich sexueller Art und die Kinderseele ist bereits mit der „polymorphen“ Fülle „normaler und perverser“ Triebe angefüllt. Von der eigenartigen, individuellen Konstellation und dem Kräftekampf dieser Triebe wird schließlich bei Freud die weitere Entwicklung der Seele und ihr inneres, vielfach auch ihr äußeres Lebensschicksal restlos abhängig gemacht.

In seltsamem Widerspruch zu diesem „Pan-Irrationalismus“ steht dann freilich Freuds doch recht „rationalistische“ und mechanistische Art, das irrationale Leben in ein großes, konstruktives, vielfach aprioristisches System der psychoanalytischen Begriffe und Kategorien einzupressen, mit Hilfe der von ihm geschmähten „mechanistischen“ Assoziationspsychologie das Irrationale rational zu durchleuchten, es gewissermaßen zu rationalisieren und so unschädlich zu machen, das Seelenleben nach einem doch ziemlich mechanistisch anmutenden Schema aufgebaut zu denken.

Ein ähnlicher Gegensatz von irrationalistischem und rationalistisch-konstruktivem Denken scheint sich auch bei dem aus der Instinktlehre mit berechtigtem Ruhm bekannten Amerikaner (ursprünglich Schotten) William McDougall<sup>13</sup> zu finden. Wir entnehmen seine Auffassung von

---

<sup>13</sup> An Introduction to Social Psychology, London 1908. Nach der 21. engl. Aufl. ins Deutsche übertragen von G. Kautsky-Brun, Jena 1928. Im folgenden wird nach dieser Übersetzung zitiert, mit Angabe der Seitenzahlen der deutschen Ausgabe der Sozialpsychologie. — Über McDougall vgl. E. Raitz v. Frentz, Bedeutung, Ursprung und Sein der Gefühle: Schol 2 (1927) 380 bis 411; J. Fröbes, Dynamische Psychologie: Schol 3 (1928) 219—237. — Friedebert Becker, Die Instinktpsychologie William McDougalls, Reichenberg 1933.



der Gesamtstruktur des Seelenlebens und von den darin ausschlaggebenden, formenden Kräften seiner „Sozialpsychologie“. Ursprünglich zur Psychologie der Behavioristen (siehe unten) geneigt, erwies er sich später als einer der entschiedensten Gegner des Behaviorismus und der ihm verwandten Reflexologie (siehe unten). Mit Nachdruck betont er (auch gegen Spencer) die Unmöglichkeit einer Psychologie, insbesondere einer Instinktpsychologie, die auf Bewußtseinsanalyse verzichtet, die im Instinkterleben den dreifachen Bewußtseinsfaktor, die drei Wesenskomponenten verkennt: das bewußte Erkennen, das Fühlen und den Entladungsantrieb (27 ff.). (Allerdings kann man nicht sagen, daß die Instinktdefinition, die McDougall der verwirrenden Fülle von Instinktbegriffen entgegenstellt, den wünschenswerten Grad von Präzision und Eindeutigkeit erreiche<sup>14</sup>.) In wohlthuendem Gegensatz zu Freuds eintöniger Instinktlehre kennt McDougall einen überaus vielgestaltigen Reichtum des Instinktlebens, und seine Beschreibung der einzelnen Instinkte gehört zum Schönsten, das er geboten hat. An manchen Stellen seines Werkes gewinnt man überdies den Eindruck, daß er sehr wohl neben der Triebdynamik noch eine andersartige Kraft des Geistes kenne, die in der Seele des einzelnen entquelle und an seinem Charakter forme. Spricht er doch nachdrücklich von der führenden Bedeutung des Intellektes und der Macht des Willens, einem eindrucksschwächeren Motiv das Übergewicht in der Seele zu verleihen. Jedoch es zeigt sich immer wieder, daß für ihn das „Urmaterial“ für den Aufbau des Charakters und die Quelle aller die Seele formenden Kräfte letztlich — soweit sie in der Seele selbst zu suchen sind — nur im Irrational-Instinkthaften zu finden sind.

Im emotionalen Kern von mehreren Instinkten zugleich — jeder Instinkt hat seinen ihm besonders eigenen und spezifisch von allen anderen verschiedenen emotionalen Kern — wurzeln nach McDougall die „zusammengesetzten Emotionen“, die ihrerseits „die den Gedanken und Handlungen der Menschen zugrunde liegenden Kräfte sind“, und die „als Zusammensetzung aus der beschränkten Zahl von primären

---

<sup>14</sup> „... ererbte oder angeborene psychophysische Disposition, welche ihren Besitzer befähigt, bestimmte Gegenstände wahrzunehmen und ihnen Aufmerksamkeit zu schenken, durch die Wahrnehmung eines solchen Gegenstandes eine emotionale Erregung von ganz bestimmter Qualität zu erleben und daraufhin in einer bestimmten Weise zu handeln oder wenigstens den Impuls zu solch einer Handlung zu erleben“ (24).



oder einfachen Instinktanlagen“ aufgefaßt werden (38). Die „emotionalen Dispositionen“ haben das „Bestreben, sich in Systemen um verschiedene sie erregende Objekte und Objektklassen zu gruppieren“. Solch ein geordnetes System von emotionalen Tendenzen nennt McDougall in Anlehnung an Alexander Shand „Sentiments“, der Übersetzer nennt sie „Gesinnungen“. Es sind „emotionale Dauereinstellungen“, wie z. B. Liebe oder Haß. Diese „Gesinnungen“ nun sind von der „allergrößten Bedeutung für den Charakter und die Lebensführung“; ohne sie „würde unser emotionales Leben ein bloßes Chaos ohne Ordnung“ und würden „alle unsere sozialen Beziehungen . . . entsprechend chaotisch, unberechenbar und schwankend“. Denn „nur durch die systematische Organisation der emotionalen Dispositionen in Gesinnungen ist die willensmäßige Kontrolle der unmittelbaren emotionalen Triebe ermöglicht. Ebenso sind unsere Werturteile in unseren Gesinnungen verankert und unsere moralischen Grundsätze haben dieselben Quellen...“ (135 f.). In langsamem Anstieg nur entwickelt sich die Seele zu den „Gesinnungen“ hin, bei denen zum erstenmal von moralischer Qualität des Seelenlebens die Rede sein kann. Reine Instinkte werden zunächst durch Lust und Unlust modifiziert, Lohn und Strafe führen zu weiteren Regulierungen, später regelt schon die Rücksicht auf die Billigung oder Mißbilligung seitens der Gemeinschaft das innere Verhalten und auf der höchsten Stufe der Entwicklung endlich wirkt auf das innere und äußere Verhalten, ohne Rücksicht auf Billigung und Mißbilligung der unmittelbaren Umgebung, das Ich-Ideal regelnd ein, damit das Gewissen und das „moralische Urteil“. Dieses Ideal aber erlangt keiner aus sich, er bedarf der Gemeinschaft, die es ihm vermittelt. Von seinem inneren Stellungnehmen jedoch hängt es ab, ob das Ideal sich in seiner Seele durchsetze, auch gegen stärkere Triebkräfte sich behauptet. Sein Wollen muß dem Ideal die Vorherrschaft, das Übergewicht verleihen. Aber wie ist das zu denken und was ist dieser Wille? Um dem Ideal die Durchschlagskraft zu geben, bedarf es nach McDougall „keiner neuen Prinzipien der Energie und des Handelns“, sondern nur einer „feineren und komplizierteren Wechselwirkung zwischen jenen Trieben, die das ganze tierische Verhalten bestimmen und in denen das letzte Geheimnis der Seele und des Lebens beschlossen liegt“ (198). Weder ist Willensfreiheit anzunehmen, noch überhaupt eine „scharfe Linie zwischen Wollen und anderen Formen des Begehrens [zu] ziehen“ (203). „Die innerhalb der Gesin-



nung der Selbsteinschätzung entstehenden Bestrebungen, Begierden, Abneigungen sind die bewegenden Kräfte, die das schwächere Motiv, weil sie sich im Fall einer moralischen Anstrengung auf seine Seite stellen, dazu befähigen, die Herrschaft über ein stärkeres, roheres Begehren unserer primitiven animalischen Natur zu gewinnen und die Vorstellung von dessen Ziel aus dem Bewußtsein zu verbannen“ (212). So wird das Wollen definiert „als die Unterstützung oder Verstärkung eines Begehrens oder einer Bestrebung durch das Mitwirken eines innerhalb des Systems der Selbsteinschätzung erzeugten Impulses“ (213).

Wenn McDougall auch andere Motive und formende Kräfte in der Seele annimmt als die unmittelbar der Instinktschicht erwachsenden, so sind es doch letztlich — soweit es sich um innerseelische Kräfte handelt — sekundäre, aus der Triebdynamik herstammende Mächte. Dazu paßt es, daß der Gebrauch des Wortes: „moralisches Verhalten“ (das „seinem Wesen nach soziales Verhalten“ sei) nur aus Rücksicht auf den Sprachgebrauch, nicht wegen innerer Wesensunterschiede, auf die graduell höheren Formen sozialen Verhaltens eingeengt wird, deren bloß der Mensch fähig sei (148).

„Sind also“, so fragt McDougall, „diese instinktiven Impulse die einzigen bewegenden Kräfte zum Denken und Handeln?“ (35.) Er selbst antwortet: „Wir können sagen, daß die menschlichen Instinkte direkt oder indirekt die Urbeweger menschlichen Handelns sind. . . . Die instinktiven Antriebe bestimmen die Ziele aller Tätigkeiten und unterstützen die treibende Kraft, durch die alle geistigen Tätigkeiten aufrechterhalten werden und der ganze zusammengesetzte geistige Apparat des höchst entwickelten Seelenlebens ist nur ein Mittel zu diesen Zwecken, ist nur ein Instrument, durch das diese Antriebe ihre Befriedigung suchen, während Lust und Unlust nur dazu dienen, sie in der Wahl ihrer Mittel zu lenken. . . . Diese Antriebe sind die seelischen Kräfte, die das Leben von Individuen und Gemeinschaften erhalten und formen und wir stehen vor ihnen wie vor den Mysterien des Lebens, der Seele und des Willens“ (37).

Mit anderen Worten: Urmaterial und immanente Urkraft zur Gestaltung des Seelenlebens sind im Irrationalen, in der Instinktschicht zu suchen und nach dem Schema des Instinktes muß man sich nach McDougall das gesamte Seelenleben aufgebaut denken, es in der Theorie darstellen und erklären. Rationalistisch-mathematisierend mutet da-



neben nur die Art an, wie sich der Forscher das Ganze des Seelenlebens — um den gestaltpsychologischen Ausdruck zu verwerthen — summenhaft, additiv aus letzten Elementen zusammengekoppelt denkt, ohne dabei der Eigenart des Geistigen Rechnung zu tragen.

2. In ein befremdliches Extrem ließen sich Forscher einer zweiten Gruppe durch die Verkennung der Eigenart und Eigenständigkeit des Geistigen im Menschen führen. Während keineswegs nur für Rationalisten wie Descartes das Selbstbewußtsein den Ausgangspunkt für das Denken über Seele und Menschsein bot, kennzeichnet diese Gruppe eine Art „Flucht vor dem Bewußtsein“, die skeptische Scheu vor einer Psychologie, die auf dem Selbstbewußtsein, auf Reflexion, auf Bewußtseinsanalyse aufbaut. Der Kantische Zweifel an der Erfäßbarkeit der „Ich-Wirklichkeit“ und Comtes Behauptung, daß wissenschaftliches Erfassen der Bewußtseinsvorgänge unmöglich sei, wirkten sich in dieser Gruppe besonders nachhaltig, wenn auch recht spät, aus. So wollen sie weder in der Methode mit Bewußtseinsanalyse arbeiten noch in der Lehre über den Menschen das Bewußtsein berücksichtigen, vielmehr alles an Bewußtseinspsychologie Erinnernde, selbst in der Redeweise, ausschalten und nur die Reaktionsvorgänge von außen beobachten. Darin sind die extremen Vertreter des amerikanischen Behaviorismus und der russischen „Reflexologie des Menschen“ einig<sup>15</sup>. In dieser Hinsicht, als Verfechter einer „bewußtseinsfreien“ Anthropologie, mögen sie hier kurz charakterisiert sein.

Zum Werden des Behaviorismus<sup>16</sup> konnte die eigenartige „Antinomie experimenteller Psychologie“ hinführen: einerseits erstrebt sie theoretische Forschungsergebnisse, die nicht nur für einen einzigen Menschen, sondern für alle Menschen oder doch für alle Glieder einer bestimmten Gruppe (Entwicklungsstufe, Typus usw.) sichere Geltung haben. Sie sucht zunächst „Gesetze“ aufzudecken, die in analoger Weise im Seelenleben sich auswirken wie Natur-

<sup>15</sup> Zum folgenden vgl. B. Petermann, Über die Idee einer objektiven Psychologie: ZPsych 108 (1928) und Kronfeld, Objektive Psychologie, in Birnbaums Handwörterbuch der mediz. Psychologie, Leipzig 1930.

<sup>16</sup> Neben den genannten Werken Watsons vgl. J. Sneathlage, Der Behaviorismus: Kantstudien 34 (1929). A. Willwoll, Entwicklungswege zur neuen Psych.: Greg 16 (1935) 115 ff. — J. Fröbes, Lehrbuch, Nachtrag (1935) 5—6.



gesetze im Naturgeschehen. In ihrer Methode strebt sie eine solche Exaktheit an, daß Methode und Ergebnisse vom Fachkundigen nachgeprüft, beschriebene Vorgänge aufs neue untersucht werden können. Andererseits aber sind die Bewußtseinsvorgänge als solche etwas schlechthin Einmaliges, Individuelles, kaum jemals bei zwei Menschen ganz gleichzeitig in Entstehungsweise und Gestalt, selbst beim gleichen Menschen kaum zweimal nacheinander in völlig gleicher Form auftretend, darum erst recht nicht nach Willkür des wissenschaftlichen Forschers in gleichen „Versuchsbedingungen“ herbeiführbar. Somit möchte es wirklich scheinen, Comte habe mit Recht die Möglichkeit wissenschaftlicher Bewußtseinsanalyse und einer darauf aufbauenden exakten Wissenschaft bestritten. Überdies entziehen viele und für das Seelenganze sehr grundlegende Dinge sich dem Bewußtsein durchaus oder lassen sich jedenfalls wissenschaftlich mit keiner Bewußtseinsanalyse auch nur im individuellen Einzelfall erfassen. Dahin gehören etwa die Gegenstände der Kleinkinderpsychologie und der Tierpsychologie. Hingegen haben gerade die (für das Seelenleben, wie es scheint, grundlegenden) Lebensvorgänge der Instinktschicht eine Eigenart, die sie rein „objektiver“, naturwissenschaftlich exakter Beobachtung auf anderem Wege leichter erforschbar macht. Sie sind Stammesgut, ererbt, innerhalb einer Species verhältnismäßig gleichförmig, als Instinktverhalten genauer von außen her zugänglich, durch Gewöhnung, Lernen, teilweise beeinflussbar. So mochte es naheliegen, statt unzuverlässig scheinender Bewußtseinspsychologie eine exakte Beobachtung der „Verhaltensweise“, des „Behavior“, zu pflegen und die gesamte Lehre vom Menschen lediglich auf dieser aufzubauen.

1913 brachte die „Psychological Review“ das von John B. Watson entworfene Programm einer solchen Anthropologie. Im folgenden Jahr führte Watson das Programm weiter aus in seinem Buch: „Behavior, Introduction to Comparative Psychology“. (Das Wort „Behavior“ war schon früher, durch Jennings' Buch: *The Behavior of Lower Organisms* 1905 „klassisch“ geworden.) Das Programm fand begeisterte Durchführung in einer Forschungsweise, die das ganze Sein des Menschen mit Hilfe der rein „objektiven“, von außen an den Menschen herantretenden, mit den Mitteln exakter naturwissenschaftlicher Beobachtung seines Verhaltens in künstlich herbeigeführten Situationen zu erfassen suchte. Die Fragestellung hieß nun: Wie benimmt sich ein Lebewesen? Finalistische Betrachtungs-



weise bleibt dabei ausgeschlossen, wie es der positivistischen Grundhaltung dieser Schule entspricht. Hingegen wird das „Verhalten“ des Organismus als ein „ganzheitliches Reagieren“ auf das Ganze einer gegebenen (vom Forscher wohl überlegten und absichtlich herbeigeführten) Situation gegenüber betrachtet und in dieser Betonung der Ganzheitlichkeit unterscheidet sich der Behaviorism von dem, sonst in manchem verwandten, Vorgehen der russischen Reflexologie. Vortrefflich als Methode exakter Zoologie, wertvoll und zum Teil kaum zu entbehren als Hilfsmethode einzelner Kapitel der Psychologie, ist der Behaviorism dort, wo er als alleinberechtigte Lehre vom Menschen (oder als „vergleichende Psychologie“) auftritt, eine Lehre vom geistbegabten Menschen, aus deren Forschungsgegenstand die Geistbegabung ausgeschaltet wurde, in deren Methode der einzige unmittelbare Weg zur Seele verlassen ist, die von den immanenten charakterformenden Kräften der Seele, zumal von den geistigen Gestaltungsmächten in ihr, nichts mehr wissen kann.

Zehn Jahre vor der Veröffentlichung von Watsons behavioristischem Programm vertrat 1903 auf einem internationalen Kongreß in Madrid der russische Physiologe Pawlow, einer der Meister der Reflexologie, die These: es sei belanglos, ob man Vorgänge bei höheren Tieren, wie Zorn, Neid u. ä., als psychologische oder physiologische bezeichnen wolle. Schöne zoologische Experimente hatten gezeigt, wie man bei Tieren, auf Grund angeborener Neigung zu bestimmten Reflexbewegungen, durch Dressur die Tendenz zu neuen, „erworbenen oder bedingten“ reflexartigen Vorgängen herbeiführen könne. Pawlows Ideal wurde es, das gesamte Leben des Menschen mit Einschluß auch der höchsten Geistestätigkeiten als ein kompliziertes System, eine Art Netzwerk, angeborener und bedingter Reflexe aufzufassen und es nach dem Schema der Aneignung „bedingter Reflexe“ zu deuten. Als er 1924 sein Lebenswerk veröffentlichte<sup>17</sup>, bekannte er sich zu der Überzeugung, daß auf solchem Wege „der endgültige Triumph des Menschenverstandes über seine höchsten und heiligsten Auf-

<sup>17</sup> Pawlow, Die höchste Nerventätigkeit von Tieren. 3. russ. Aufl. 1925, deutsch 1926. — W. Bechterew, Was ist objektive Psychologie? (Deutsche medizin. Wochenschrift 1912.) — Objektive Psychologie 1907—1913, deutsch 1913. — Allg. Grundl. der Reflexologie des Menschen 1917, 3. Aufl. Leningrad 1925. Deutsch nach der 3. russ. Aufl. Wien 1926. — Vgl. Fischer, Reflexologie, in Birnbaums Handbuch (1930).



gaben“ zu erreichen sei, über die Aufgabe: „den Mechanismus und die Gesetze der menschlichen Natur zu erkennen“. Auf diesem Wege entspringe „das wahre, volle und sichere Glück des Menschen“. Der andere Führer der Reflexologie, Bechterew, hatte 1907 einem internationalen Kongreß in Amsterdam das Programm, „Methoden und Grundlagen des objektiven Studiums der Persönlichkeit“ vorgelegt und baute die Reflexologie des Menschen in ähnlichem Geist wie Pawlow in mehreren Werken aus. Der russische Staatsverlag lobte ihn: dank seiner Lehre ziehe die alte Metaphysik der Seele in die geschichtliche Vergangenheit ab. In Wirklichkeit waren in der Reflexologie noch viel entschiedener und grundsätzlicher als im Behaviorism alle der Seele immanenten, erst recht alle geistigen Gestaltungskräfte im Werden der Persönlichkeit ausgeschaltet, das geistige Leben des Menschen so restlos unverständlich gemacht, wie es eben nur ein radikaler mechanistischer Materialismus unverständlich machen kann. Weiter konnte die „Flucht vor dem Geist“ in der Lehre vom Menschen nicht mehr gehen.

3. Während diese seelenlose Maschinenanthropologie ungemain ermüdend und eintönig ist, sprüht eine leidenschaftliche, manche berückende Glut aus einer dritten Weise irrationalistischer Psychologie und Anthropologie. Wir finden sie in Ludwig Klages' Lehre vom „Geist“ als dem „Widersacher der Seele“<sup>18</sup>. Hier wandelt sich die Flucht vor dem Geist in Haß gegen den Geist, der als eine dem Leben fremde, von außen her sich in das Leben einkeilende und es vernichtende Macht dargestellt wird. Es wird also ein dualistischer Irrationalismus vertreten, dessen schroffster Dualismus ebenso an altpersische Lehren von zwei feindlichen Weltprinzipien erinnern kann, wie seine Wertung von Geist und Leben andererseits aufs schärfste alter Lehre widerspricht. Klages' Lebensphilosophie als Ganzes darzustellen und richtig zu werten, kann nicht die Aufgabe dieser paar Zeilen sein. Sein philosophisches Hauptwerk greift so sehr in so vielerlei und wichtige Problemkreise der gesamten Philosophie, Philosophiegeschichte und zum Teil der Einzelwissenschaft hinüber, daß eine angemessene

---

<sup>18</sup> Der Geist als Widersacher der Seele. 3 Bände. Leipzig 1929—1932, Gesamtverzeichnis 1933. — Vgl. H. Kinkel, Geist und Seele, die Grundlagen der Anthropologie bei Ludwig Klages: PhJb 46 (1933) 16—55 175—200. — Unter einführenden Propagandaschriften vgl. C. Häberlin, Einführung in die Forschungsergebnisse von Ludwig Klages, Kampen (Sylt) 1934.



Auseinandersetzung bedeutend breiteren Raum beanspruchen würde. Für unsere Zwecke sei nur in Kürze auf den bekannten — irrationalistischen Grundzug seines Philosophierens hingewiesen.

Im Hintergrund des Klageschen Irrationalismus steht das ewige Problem der Metaphysik seit Parmenides und Heraklit, das Problem von Sein und Werden. In der Art, das Problem zu sehen und zu lösen, wirkt sich eine große „Kosmosvision“ romantischen Denkens aus, der Glaube an einen unermeßlichen, ewig bewegten und brandenden Ozean des Lebens, der das All durchwogt, der, seiner selbst unbewußt, doch als Urgrund aller Werte in gewaltiger schöpferischer Kraft alles Wirkliche aus sich gebiert, alles in sich birgt und durchwaltet. Gleichzeitig wird in dieser „Kosmosvision“ zürnend das Schicksal des Lebens geschaut, das von lebensfeindlichen Mächten des Geistes zerrationalisiert, zerrechnet, zertechnisiert, vermasst und verwüstet wird. Von diesem niederpressenden Eindruck her begreift sich das scharfe „Ressentiment“, von dem Klages' philosophisches Denken getragen scheint, die Reaktion eines extremen „Biozentrismus“ nicht nur gegen Rationalismus und Rationalisierung des Lebens, sondern gegen alle „logozentrische Metaphysik“, die Hingabe nur an das „Leben“, das im Blickpunkt der Interessen und des Wertens steht und dessen Kultus die Seele dieses Philosophierens ist. „Wir haben gezählt, gewogen, gemessen, was irgend zu zählen, zu wägen, zu messen ist; wir haben die Welt in allen Breiten, Höhen und Tiefen quantifiziert; . . . wir haben mit alledem die bekannte ‚Herrschaft über die Natur‘ erlangt. Aber bedeutet das wirklich, daß wir das Wissen der Heraklites einverleibt . . . ? . . . dann müßte uns erst bewiesen werden, daß es Sinn und Wesen der Welt erkennen heiße, wenn man ihr alles ablauscht, was irgend dazu dienen könne, sie nach Belieben zu unterjochen“ (2). Es muß, wer heute das Erleben überhaupt nur in Sicht bringen will, schlechterdings damit anfangen, die Schemen fortzuräumen, hinter denen die Anmaßungen eines hybriden Verstandes es unserem Bewußtsein längst entzogen haben (106).

Die alte trichotomistische Auffassung von der Zusammensetzung des Menschen aus Leib, Seele und Geist aufnehmend und sie umgestaltend kommt Klages zur Thesis, „daß Leib und Seele untrennbar zusammengehörige Pole der Lebenszelle sind, in die von außen her der Geist einem Keil vergleichbar, sich einschiebt, mit dem Bestreben,



sie untereinander zu entzweien, also den Leib zu entseelen, die Seele zu entleiben und dergestalt endlich alles ihm irgend erreichbare Leben zu ertöten“ (7). Nur das Lebendige, Beseelte ist wirklich. Aber im Kosmos ist alles beseelt, ist alles Leben und Erscheinungsform des Lebens, Seele und ihr Ausdruck, Farbe und Klang wie Pflanze und Tier. Leben aber, und damit Wirklichkeit, ist nie ein starres, sich gleich bleibendes, beharrendes, teilbares, meßbares Etwas. Es ist ein ungebrochenes, unzerteiltes, stetes Fluten und Werden, „beharrungsfremdes Sichwandeln“ (71). „Was erleben wir doch? Abschied und Wiedersehen, Gehen und Kommen, Entstehen und Sterben, den Tag und die Nacht, . . . die Tausende von Ereignissen, die . . . den Rhythmus des niemals ruhenden Wogenschlages beglückend oder zermalmend verändern.“ Die Seele ist „beharrungsfremdes Sichwandeln“, oder „so zugespitzt wie möglich gesagt: Die Seele ist des Leibes Vergänglichkeit“ (71). Durch keinerlei bewußte Reflexion unterbrochen und zum Stillstand gebracht, vergegenständlicht und an keinerlei von außen aufgezwängte Zwecke versklavt, flutet das Leben unbewußt, schicksalsgemäß dahin. Und wo im reflexionsfreien, ungeistigen Erleben der Mensch — selbst eine beseelte Welle im beseelten Ozean des Lebens — am kosmischen Geschehen Anteil hat, da erlebt er nicht starre Dinge und Eigenschaften (die nie wirklich sind), sondern eben die Bilder, in denen das Leben sich ausdrückt, in denen es ihm erscheint. — In dieses harmonische Einssein von Seele und Leib, Erleben und Wirklichkeit, drang der „Geist“ ein. Er ist das Prinzip, das uns befähigt zu denken, Begriffe zu bauen, Urteile zu fällen, zu wollen, reflektierend unser Ich zu erfassen usw. Außerzeitliches, beharrendes „Sein“ sich vergegenwärtigend, ist er selbst außerwirklich, außerhalb des Lebensstromes stehendes, beharrendes Sein; und da alles Wirkliche stetes Geschehen ist, sind Sein und Wirklichkeit einander wesensfremd, haben sie keinen Teil aneinander. In seinem Denken stellt der Geist sich fremd außerhalb und feindlich gegen das Leben, in seinem Wollen unterjocht und verneint er es. In drei Stufen der Abstraktion entfernt er sich immer weiter vom Leben zum Sachbewußtsein, Selbstbewußtsein, Beziehungsbewußtsein (104 f.). Im begrifflichen Denken — das gleichbleibende, beharrende Inhalte bietet und zerlegt — ist das, was der Begriff meinen soll, dem Strom der Wirklichkeit entrissen, entlebendigt, entseelt; das Leben gerinnt in unserem Begriffssystem und dieses erfaßt niemals Wirklichkeit. Unsere Urteile besagen nichts über die Wirklichkeit;



sie „setzen“ etwas, als ob es wirklich wäre. Wahrheit aber ist nur Übertragung der Wirklichkeit in eine mit dieser ganz unvergleichliche Unwirklichkeit, deren . . . Zeichensprache jedem denkfähigen Einzelwesen die begriffliche Wiedererzeugung des damit Gemeinten gewährleistet, und, sofern das Gemeinte vorausgesetztweise ein Gültiges ist, die Wiederfindung der es bedingenden Wirklichkeit. Wahre Urteile sind das nur im Denken zu realisierende Verständigungsmittel denkender Wesen über die Wirklichkeit. Wie schon das Denken die lebendige Wirklichkeit vergewaltigt, sie gewissermaßen gerinnen macht, so ist erst recht das Wollen lebensfeindlich. Es zwingt in der „gefräßigsten aller Leidenschaften“, der „Regelungssucht“, das frei sich entfaltende Leben in das Netzwerk seiner lebensfremden Zwecke, es ist der eigentlichste Verneiner des Lebens.

An Geist und Leben Anteil habend ist der Mensch wesentlich zwiespältig, zerrissen, ohne daß ein harmonischer Ausgleich je möglich wäre, denn was mitunter wie ein solcher Ausgleich erscheint, etwa in Goethe, ist in Wahrheit stets „künstlicher Stil“, erworben unter „Einbuße an seelischer Unmittelbarkeit“. „Solange es in der Persönlichkeit noch einen Rest von Seele gibt . . . , ist sie etwas wesentlich Zwiespältiges und darum im Gegensatz zu allen sonstigen Eigenwesen bereits von Natur mit jener Zerrüttung gefährdet, die, für gewöhnlich ‚Geistesstörung‘ genannt, vielmehr eine Störung der Seele ist . . .“ (74). Zur Tragik des Menschen gehört es, daß ihr Schicksalsweg stets — im Gefolge geistiger Entwicklung — „von der Eigenherrlichkeit des (Lebens-)Rhythmus zur Zwangsherrschaft der Regel“ (446), vom Leben zur Mechanisierung führt.

„Ein Gott ist der Mensch, wenn er träumt,  
ein Bettler, wenn er nachdenkt“ (aus Sophokles; 451).

### III.

Bloße Gegenwehr gegen übersteigerten Rationalismus führte zur Flucht vor dem Geist in sensistischen Irrationalismus, vor dem geistigen Selbstbewußtsein in den Ungeist der Reflexologie, und — als extrem „monistischer“, nur die Macht des Irrationalen kennender Irrationalismus in den extremen „Geist—Seele-Dualismus“ umschlug — zur Feindseligkeit gegen den Geist. Es fragt sich aber, ob das so kommen mußte und ob es in der Psychologie nur die Wahl gebe zwischen einem psychologischen Rationalismus, der an der Wirklichkeit vorbei konstruiert, und einem psychologi-



schen Irrationalismus, der dem Geist ausweicht und an seiner Wirklichkeit vorbei behauptet.

Im letzten Jahrzehnt, 1927, ging Karl Bühler bei der Lösung der damals akut gewordenen „Krise der Psychologie“ von seiner bekannten Lehre über die Dreidimensionalität der Sprache aus<sup>19</sup>. An Hand dieser Lehre wies er auf, wie die einander damals fremd gegenüberstehenden „Psychologien“ — die „subjektiv-introspektive“, die „objektive“ und die „verstehende“ — einander in Wirklichkeit bedingen und fordern, als „drei Aspekte“ der einen Seelenkunde. Man kann die Psychologie<sup>20</sup> von der Gegebenheit und Struktur der Sprache her aufbauen. Aus dem Wesen des Menschen hervorstachsend ist ja Sprache (in ihrem weitesten Wortsinn) „der“ Ausdruck, „das“ Symbol und Abbild unseres Wesens. Der Menscheng Geist muß sich Gleichnisse und Symbole seines Innenlebens in der stofflichen Welt schaffen; er muß auf diese Weise den Weg zu anderen Seelen gehen und der andere muß aus dem stofflichen Symbol den gedanklichen Sinngehalt erarbeiten und so sich entfalten. Darin und in dem eigenartigen Ineinandersein von sprachlichem Vorgang in Raum und Zeit und irgendwie überräumlichem, überzeitlichem Sinngehalt des Wortes als Ideenträgers, spiegelt sich zunächst die Gegensatzverbindung von Leib und Seele, stofflich-vergänglichem und geistig-unvergänglichem Sein des Menschen. In der Struktur menschlicher Sprache verrät sich sodann jenes geistig-sinnliche Doppelsein der Seele selbst, das ihr Erkennen, Fühlen, Streben, ihr personales und ihr soziales Sein, ihre Hinwendung zur Sinnenwelt, zur abstrakten Wertwelt und zu Gott hin kennzeichnet. In Sprache und Seelenleben sind „Rationales und Irrationales“ als unverwischbare Gegensätze, mitunter auch als sich hemmende Gegensätze, einander gegenübergestellt, aber dennoch so, daß sie engste ineinander weben, einander fordern, als Seiten einheitlichen, ganzheitlichen Erlebens aus der einen Seele hervorgehen.

In der Sprache des Menschen sind zwei Schichten leicht zu unterscheiden. Der sinnlich-instinkthaften Eigenart unseres Wesens entspricht das Instinkthafte der Sprache,

<sup>19</sup> Die Krise der Psychologie, Jena 1927. Vgl. K. Böhlers in jahrelanger Arbeit des Meisters gereifte und groß angelegte „Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache“, Jena 1934.

<sup>20</sup> Über das Herangehen der Erkenntnistheorie an das kritische Problem vgl. A. Brunner, Sprache als Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie: Schol 8 (1933) 41—63.



das uns mit den Tieren gemeinsam ist und beim Tier viel reiner sich beobachten läßt. Es ist die eigenartige, aktive und passive Suggestion und gegenseitige „Steuerung“ (Bühler): Ausdrucksformen, die instinktmäßig aus bestimmten Zuständen und Situationen des animalischen Wesens hervorbrechen, lösen im Partner ebenso instinktmäßig bestimmte, ihnen naturgesetzlich zugeordnete Erlebnisweisen und Reaktionen aus. Über diese Schicht der Sprache baut sich beim Menschen (um das Ende des ersten Lebensjahres) die spezifisch menschliche, ganz andersartige Sprachfunktion der „Darstellung“ geistig erfaßter Sachverhalte: der Symbolcharakter der Worte wird reflex, einsichtig erfaßt und verwertet zu Darstellung und Erfassung geistig erkennbarer Sachverhalte. Diese Sprachschicht erlangt im Menschen mehr und mehr den Vorrang, aber die andere, instinktive, schwindet nie ganz. Die geistige Sprache bedient sich in der symbolischen Darstellung geistiger Werte der instinktiv gewordenen Ausdrucksformen als ihrer eigenen Symbole. Gleichzeitig wirkt sie verfeinernd und formend an der Instinktsprache mit. Andererseits schwingt die Instinktschicht spontan (mit oder gegen den Willen) bei der darstellenden Sprache mit, leiht ihr vielfach erst vollen Klang und starke Wirkungskraft. Wo die „Tiefenschicht“ in der Sprachstruktur zu wenig mitklingt, wird die Sprache seelenarm, wo sie zu stark sich auswirkt und das „Darstellen“ zurückdrängt, wird Sprache entgeistigt und der menschlichen Würde beraubt.

Die Struktur der Sprache mit ihren eigenartigen einander durchdringenden Wesensgegensätzen ist ein Gleichnis zunächst für die seelisch-soziale Anlage des Menschen und die darin sich findenden Gegensätze von Irrationalem und (im weiten, alles Geistige umfassenden Wortsinn) Rationalem. Schon die Fähigkeit, Fremdseelisches zu erastasten, weist diese Gegensatzverbindung auf. Darum sind ja die mancherlei einseitigen Theorien über das Fremdverstehen unbefriedigend, weil sie immer nur eine Seite am Gesamerleben herausheben, Einfühlung, Intuition, Analogieverfahren usw., während doch das Fremdverstehen um so vollendeter ist, je mehr das alles in „integrierter Erlebnis-einheit“ ineinandergreift. Wie der Weg, so ist auch die innere Neigung zum Fremdseelischen rational und irrational zugleich<sup>21</sup>. Wir wissen um eine reich gegliederte Fülle

<sup>21</sup> Vgl. E. Raitz v. Frentz a. a. O. und: Drei Typen der Liebe: Schol 6 (1931) 1—41.



sozialer Instinkte. Ihre Macht und Bedeutung verkennen, wäre ebenso überspitzt spiritualistisch, wie es bloße Geringschätzung dieser „Rosse der Seele“ wäre. Andererseits aber hieße es, an der Wirklichkeit des Seelischen vorbeikonstruieren, wollte man in der Hinneigung des Menschen zum menschlichen Fremdseelischen — etwa so wie die Psychoanalyse — nur Instinktdynamik sehen. Die gemeinschaftformenden Werterlebnisse: Ehrfurcht, Liebe, „Glauben an den anderen“, gehen in ihrer sehr komplexen (nicht in einem einfachen Akt bestehenden) Wesensart weit darüber hinaus. Es gehörte zur seltsamen Wertblindheit der Psychoanalyse, daß sie z. B. in Liebe letztlich nur sublimierten (wenn überhaupt sublimierten) Trieb vermuten konnte. Aber der Trieb als solcher geht — trotz aller objektiven Finalität — auf Sättigung des Triebhungers in eigener, biologischer Lebenssteigerung, und er benutzt die anderen Wesen als Mittel zur Erfüllung des Triebverlangens. Er ist nicht wie das Werterleben der Liebe, die, aus menschlichem Erkennen geboren, sich auf Personen als Wertträger richtet in irgendwie „schöpferischer Intention“, fremden personalen Wert als solchen zu bejahen und zu fördern, schöpferisch schenkend vom Ich zum Du hin zu strömen. Gewiß umfängt vollmenschliches soziales Werterleben in seinen verschiedenen Formen auch die Instinktgrundlagen sozialen Lebens, und bedient es sich der vom Instinkt geschaffenen Ausdrucksformen als Symbol auch für das Durchgeistigte. Aber dabei wird das Ungeistige in eine neuartige seelische Ganzheit und in eine neue Sinneinheit hereinbezogen, die eben keineswegs mehr nur von der Dynamik der Triebmacht allein getragen und nur vom Instinkt allein her begreifbar und sinnvoll ist — so wenig wie vom bloßen Lautkomplex das Sprachsymbol.

Wie ferner das „Verbum oris“ ein Nachbild des „Verbum mentis“ ist, so weist allgemein die Struktur menschlicher Sprache auf die Struktur menschlichen Denkens zurück. Die Worte der „darstellenden“ Sprache bringen begrifflich gefaßtes Wissen zum Ausdruck. Moderne Begriffspsychologie hat wiederholt dargetan, wie unanschaulich-intellektuelles Erfassen und anschaulich-sinnliches Bestimmtwerden der Seele durch die Sinnenwelt im Aufbau der Begriffswelt eng miteinander verbunden bleiben, wie sie zwar als schroffe Gegensätze in der Seele neben- und gegeneinanderstehen, aber dennoch zugleich aufs innigste ineinander verwachsen sind, ineinander wirken, einander bestimmen und fördern. Jedoch geht dieses Inein-



anderwirken hinwieder so vor sich, daß das „Denken“ sich am Anschauungsbild vielfach entstaltend, umformend betätigen muß, damit dieses wirklich dem Erfüllen der Denkaufgaben behilflich sei. So wird uns ein Aufeinanderangewiesensein und Ineinanderwirken von Geist und Sinnen-schicht gezeigt, bei dem Rationales und Arationales trotz ihrer Wesensgegensätze als zum Ganzen, Einen des Seelenlebens verbunden, als zwei Teile des Einen erscheinen. In anderer Weise und Fragestellung hat die spekulative Aristotelische Begriffslehre (zumal in ihrer Klärung durch die Scholastik) Wesensgegensätze und Gegensatzverbindungen gezeigt, die das begriffliche Erkennen charakterisieren. Gewiß, in den Einzelfragen (was etwa genauer gesagt, die Funktionen des „Intellectus agens“ seien, die als „illuminare“ usw. bezeichnet werden, oder was man sich unter der „Conversio ad phantasmata“ bei der geistigen Erkenntnis sinnfälliger Einzeldinge genau zu denken habe) gehen große Kommentatoren ziemlich auseinander, ein Capreolus, Cajetan, Franz von Ferrara, Suarez, Bañez, Kardinal Zigliara. (*Mire variant autores*, schrieb schon zu seiner Zeit Suarez, und P. Geny meinte, „qui omnes solutiones ab initio recensere velit, mentem discipuli absque fructu oneraret“<sup>22</sup>.) Aber die Gegensatz-Einheit von passiv empfangendem Hingegebensein an die Objekteinwirkung und von irgendwie schöpferischer Spontaneität, sowie die Verkoppelung der großen Gegensätze: „Geist“ und „Sinnenschicht der Seele“ erhellen gerade in der scholastischen Lehre doch am meisten. — Auf den mannigfachen Einfluß eines irrationalen „psychologischen Apriori“ auf unser Urteilen hat der Verfasser in einem früheren Aufsatz (1931) über das „Psychologische Apriori“ ausführlicher hingewiesen<sup>23</sup>. Die Eigenart des Charakters, seine integrierte oder desintegrierte Struktur und demgemäße Art des Stellungnehmens, seine in zagem Zweifelszwang sich äußernden oder in Überstürzung des Denkens sich überkompensierenden Angsthaltungen, seine Dauergesinnungen, Zuneigungen und Abneigungen, seine Bindung an das Denken der Vergangenheit und seine Sucht nach neuem Halt des Denkens, seine sozialen Bindungen mannigfacher Art, alles das und mehr wirkt sich (wie dort im einzelnen gesagt wurde) auf unser

<sup>22</sup> Vgl. Fr. M. Sladeczek, Die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin: Schol 1 (1926) 184—215.

<sup>23</sup> Vom psychologischen Apriori in unseren Urteilen: Festschrift Stella Matutina, II. Bd (Feldkirch 1931) 417—441.



Fragen, Forschen, Zweifeln, Vermuten, Urteilen aus — weniger bei indifferenten Dingen, stärker wo es um persönliche Werte und Grundfragen des Lebens geht, anders im diskursiv erarbeiteten „assensus scientis“, anders im „assensus crederis“, der ein intellektueller Vorgang ist, aber besonders stark im Ganzen der Persönlichkeit und ihrer Totalhingabe an die Person des „Zeugen“ wurzeln kann. Es zeigt sich immer wieder, wie Liebe und Triebhaft-Emotionales den Blick für die Wahrheit bald verdunkeln, bald auch klären und schärfen (die „Gefühlsgewißheit“ ist ja nicht immer etwas Unzuverlässiges und Intellektwidriges!), wie tiefe Liebe echte Werte eher sehen läßt, weil die Liebe auch glücklich am Erkennen mitformt, wie andererseits der Drang zur „Finsternis“ das Denken an die Dämonie der irrationalen Tiefenkräfte der Seele verraten kann. — Kurz erwähnt sei noch, wie geniales Schaffen sich zum Teil gerade darin vom Alltagsarbeiten des Durchschnittsdenkers unterscheiden kann, daß im genialen Forscher und Entdecker das Ganze der Seele viel geschlossener sich für die Aufgabe einsetzt, in einer rational vielfach nicht begründbaren und nicht verstehbaren Zielsicherheit, wo alle Wege zum Ziel noch dunkel sind<sup>24</sup>.

Daß im Willensleben Rationales und Arationales ineinander greifen, bedarf keiner Erwähnung. Aus geistiger Wertensicht geboren ist die freie Willensentscheidung stets vernunftbegründet, aber nicht vernunftgebunden. Das Werturteil, in dem sie wurzelt, ist — wie es schon der hl. Thomas ausführte — zum Teil Ausdruck der subjektiven Gesamtstruktur der Seele („qualis unusquisque est, talis finis videtur ei<sup>25</sup>“). Es bleibt intellektueller Vorgang, als solcher auf objektive Wahrheit hingeordnet und sie erfassend. Es ist aber zugleich, je mehr es „iudicium practicum“ wird, von der Triebseicht des Menschen her beeinflussbar, so daß im Ganzen des Werterlebens der objektive Wert und die objektive Werthierarchie vielfach verzerrt gespiegelt werden. Andererseits liegt es in der Macht des Willens, durch sein *Dominium indirectum* die Eigenart und Wirkung der Tiefenschichten der Seele und der Werthaltungen zu beeinflussen und bestimmte Werthaltungen für den Augenblick zu den bestimmenden, herrschenden in der Seele zu machen. So zeigt sich im Wechselspiel von Werturteil, Wille und Tiefenschicht der Seele das Ineinanderwirken von Rationalem und

<sup>24</sup> Vgl. A. Wenzl, Theorie der Begabung, Leipzig 1934.

<sup>25</sup> S. th. 1, 2 q. 9 a. 2 c.



Irrationalem in uns. Das Gefühl, das so vieles im Seelenleben irgendwie umfängt, trägt, durchwirkt und verbindet, ist zwar an sich nicht „objekt-gerichtet“. Es gleicht ja mehr dem Bewegtwerden eines Seespiegels im Wind, ohne daß die Wellen überborden und irgendwohin streben. Aber das Gefühl steht nicht von rationalem Erleben ganz gelöst, isoliert in der Seele. Es ist im Ganzen von Werterlebnissen — wie immer man sich zur Frage nach der Geistigkeit der Gefühle stellen mag — so eng mit geistigem Erkennen verbunden, so sehr in seiner Sinnbezogenheit auf geistig Erkanntes hin uns bewußt, daß man auch hier von dem Ineinanderweben des rationalen und arationalen Erlebens sprechen muß. Wie sehr endlich im harmonisch vollentfalteten Werterleben alle Saiten und Schichten der Seele zusammenklingen, Erkennen und emotionales Reagieren, Geist und Grundschichten, aber so, daß geistiges Erkennen den Kern des Gesamterlebens bildet, wie wenig darum einseitig rationalistische oder einseitig sentimentalistische Theorien das Werterlebnis richtig darstellen, ist z. B. in W. Gruhns Arbeiten über das Werterlebnis, insbesondere das religiöse, gezeigt worden. Sieht man schließlich im Charakter nicht nur eine biologisch fundierte, naturgesetzlich festgelegte Form irrationalen Reagierens, auch nicht nur rational begründete Wertungsweise, sondern das (relativ dauernde) Ganze von Rational und Irrational, in geistigem Erkennen und in biologischen und irrationalen Seinschichten verankerten Wertungsweisen und Wertungsrichtungen, so wird man in der Darstellung der Struktur und der Strukturtypen des Charakters ebensowenig wie in der Lehre von seiner Entwicklung und erzieherischen Formung einseitig rationalistisch oder irrationalistisch sich einstellen.

Der Hinweis auf diese wenigen Beispiele mochte daran erinnern, wie im Seelenleben des Menschen nicht Rationales und Irrationales, nicht Geist und Ungeistiges in schroffer Trennung und Isolierung neben- oder über- und untereinander sich auswirken, wie vielmehr beide zwar in ihrer schroffen Gegensätzlichkeit zur Wirklichkeit des Seelenlebens gehören, aber so, daß sie, zur engsten Einheit verbunden, ineinander verwachsen erscheinen. Darum läßt sich das Seelenleben nicht erfassen und verstehen auf den Wegen eines rechnerischen Rationalismus, der das Irrationale in der Seele, wenn er es auch erkennt, doch nicht schätzt, weil er in ihm nur das störende Element sieht. Ebensowenig und noch weniger wird Seelenleben verstehbar auf den Wegen eines Irrationalismus, der an der



Wirklichkeit und primären Wichtigkeit des Geistigen vorbeistürmt, in Geistflucht oder Geisthaß sich verliert, und der, als Wissenschaft gedacht, sich selbst aufheben muß. Die Worte „Ganzheit“, „Integration“, „Unitas multiplex“ und ähnliche, führen näher zum Verstehen des Seelischen, weil ja wirklich das Seelenleben ein mehr oder minder integriertes Ganzes ist. Die Richtung zum letzten philosophischen, metaphysischen Verstehen dieser Integration und Ganzheit aber weist Thomas in enger Anlehnung an Aristoteles, wo er im ersten Artikel der Quaestio de anima die Fundamentalfrage scholastischer philosophischer Anthropologie aufwirft: „Utrum anima possit esse hoc aliquid et forma“ [ob und wie die Seele geistige Eigenständigkeit besitzen und zugleich Wesensform des Körpers sein, mit ihm zur Seinseinheit verbunden sein könne] und wo er der Menschenseele ihre Sonderstellung in der hierarchischen Stufenfolge des Seins anweist „in confinio corporalium et separatarum substantiarum“. In der Lehre von der einen, geistigen Seele, die in untergeordneten Wesensfunktionen zugleich Trägerin alles ungeistigen Lebens ist, werden Rationalismus und Irrationalismus der Psychologie überbrückt und wird es verständlich, wie aus der einen Ganzheit der Seele die Erlebnisfülle aufsteigt, zu der die rationalen und irrationalen „Aspekte“ gehören und in der sie sich — unter dem Primat des Geistes — verbinden.